

## Глава 2

### РАССКАЗЫ О НАКАЗАНИИ СВЯТОТАТЦЕВ: ФОЛЬКЛОРНЫЙ МОТИВ И НАРРАТИВНАЯ СХЕМА

Рассказы об ослеплении участников древнего вражеского нашествия, прежде всего *литвы*, достаточно широко распространены на северо-западе России. В некоторых регионах они доминируют в исторической легендарной традиции, вытесняя на задний план другие мотивы, соотносящиеся с темой *литовского разорения*. Записаны предания, основывающиеся на этом мотиве и за пределами указанного региона: в Карелии, Вологодской и Калужской областях, на Верхней Волге, Смоленщине и т.д. Однако бо́льшая часть рассказов, повествующих об ослеплении вражеского войска, зафиксирована собирателями на территории, соответствующей Тихвинскому и Боровичскому уездам Новгородской губернии (современные записи преданий, построенных на этом мотиве, приведены в приложении)<sup>1</sup>.

Схема таких рассказов довольно проста и относительно маловариативна: *литва* проходит по какой-то местности — доходит до определенного пункта — [совершает какие-то кощунственные действия] — слепнет — [гибнет, иногда от своих рук / куда-то уходит] (в квадратных скобках указаны факультативные элементы повествования)<sup>2</sup>. Иногда повествование включает указание на существование древних захоронений, где погребена *литва*. В последнем случае мы имеем дело с этиологи-

---

<sup>1</sup> Правда, обилие свидетельств объясняется не только распространённостью этого фольклорного сюжета в устной традиции данного региона, но и активностью собирательской деятельности.

<sup>2</sup> На единообразие сюжета подобных преданий применительно к карельской легендарной традиции указывал в конце прошлого века П. Митропольский [1894: 244].

ческими рассказами, объясняющими происхождение деталей местного ландшафта.

Проблема, на которой я хотел бы остановиться, связана с тем, что рассказы рассматриваемого типа нарушают логику традиционного сюжетообразования, характерную для историй о последствиях нарушения табу. Следовательно, кажется маловероятным, что такие предания могли возникнуть в традиционной культуре русского крестьянства без какого-либо внешнего влияния.

### **Симметричность преступления и воздаяния как условие сюжетообразования**

Мотив ослепления как наказания за нарушения табу (в нашем случае — за кощунственные действия) широко распространен в фольклоре и литературе разных культур, что создает впечатление его универсальности. Однако универсальность распространения, понимаемая здесь как способность нарративной схемы самозарождаться в различных традициях без инокультурного влияния, не так уж очевидна. Так, для носителей устной традиции (здесь я имею в виду культуру восточных славян) «автоматической» связи между любым кощунством и постигающей святотатцев слепотой не существует. Ниже я попытаюсь это доказать, проанализировав два типа текстов: рассказы об ослеплении нарушителей эксплицитного или имплицитного табу и мемораты о наказании кощунников, покусившихся на тот или иной священный объект.

В фольклорной нарративной традиции мотив наказания слепотой хорошо известен, однако в большинстве историй подобного рода логика сюжетообразования обуславливается соотносительностью самого преступления со зрением, глазами. Вот характерный пример.

[Рассказ о местнотимом святом Симоне Волмском]  
*Старичок был. Ходил из лесу в лес. Носил две котомки: одну оставит, за другой пойдет. Ходил, походил, и мужики его убили и ослепили. На этом месте выросла березка кровавая, красная от*

*корня. Потом здесь часовенку поставили, а потом церковь. А Симона за спиртовали, он излечивал всех, кто к нему ходил. А мужики те потом ослепли, они просили у Симона: «Батюшка Симон, открой нам глаза». Так он открыл<sup>1</sup>.*

Особенности этого предания во многом обусловлены влиянием церковной нарративной традиции, о чем свидетельствует мотив дарования утраченного зрения по молитве самого преступника — в народных рассказах слепота или не устраняется, или ликвидируется через восстановление преступником нарушенного его поступком status quo<sup>2</sup>.

Здесь важно отметить, что рассказчик сообщает об избыточном для сюжета действии мужиков-убийц: они ослепляют убитого ими старичка-подвижника. Видимо, без указания на это действие постигшая преступников слепота не кажется повествователю естественной, и он прибегает к универсальной нарративной схеме — эквивалентности преступления и кары.

В другой истории слепнет нарушитель запрета молчать об увиденном.

*Старец Герасим часто бывал за рекой Ветлугой, но никто не видел, как он переправляется туда. И все же один рыбак увидел, что старец Герасим шагает прямо по воде, едва касаясь ее ступнями. На следующий день рыбак сказал Герасиму: «А я видел, как ты ходил по воде». Старец ответил: «Если видел, мол-*

---

<sup>1</sup> АПК СПбГУ Вологодская обл., Великоустюжский р-н, Опоцкий с/с, д. Опоки, Брехова Ольга Александровна 1915 г.р. Зап. 15.07.1983. Ср. текст предания, приведенного в местной газете «Советская мысль» за 20 июля 1999 года: «Тьма объяла в этот день убийц Симона. Они ослепли» (цит. по: [Говорова 2000: 39]).

<sup>2</sup> См., например, следующее свидетельство: «В народе особенно уважается икона св. Анастасии Римляныни (29-го октября), находящаяся в кладбищенской часовне. На месте кладбища, устроенного в начале 40-х годов, была в густом лесу небольшая часовня; к этому лесу крестьяне чувствуют особенное уважение и страх. Говорят, что одна девица собрала кору с березы около часовни для своей надобности; береза подсохла, а девица за оскорбление святыни лишилась зрения. Когда она на месте посохшей березы посадила другую, ее зрение поправились, хоть и не совсем» [Историко-статистические... 1885: 487].

*чи, а то совсем не будешь ничего видеть». Долго молчал рыбак, но, видимо, молчание тяготило его душу, и он рассказал о чуде своему сыну, спросив, будет ли кормить его сын, если он ослепнет. Как только он кончил рассказ, мрак застал его глаза, и он ослеп. И по сей день ходит слепой [Нижегородские легенды 1998: 19, № 46].*

В этом рассказе также реализуется распространенная нарративная схема: слепнет тот, кто видел нечто запретное, не предназначенное для глаз простых смертных. Интересно, что табу на созерцание сакрального здесь заменено широко представленным в прозаическом фольклоре запретом рассказывать то, что видел человек при посещении чужого мира (описание обмираний, рассказы о заблудившихся в лесу и т.п.). Как мы видим, и в этом случае зрение, видение вводится в рассказ для обоснования последовавшего ослепления.

Возможен и другой способ реализации в нарративе связи между запретностью увиденного и ослеплением. Согласно легенде о святом Илье-сапожнике последний сам лишает себя зрения после того, как видит наготу женских ног во время снятия мерки с явившегося к нему в виде красавицы дьявола [Бурцев 1905 III: 26–27<sup>1</sup>]. Очевидно, что здесь нужно говорить скорее об образце

---

<sup>1</sup> Сюжетная соотнесенность созерцания наготы и утраты зрения подтверждается на материале других повествовательных традиций. Так, в древнегреческом мифе старец Тиресий лишается зрения за то, что видел богиню Афину обнаженной, а в византийских агиографических сказаниях кладбищенский вор лишается глаз за то, что пытается снять последний хитон, т.е. фактически обнажить покойника. Приведу пример из жития святого Андрея Цареградского Христа Ради Юродивого. Гробовой тать собрался украсть одежды недавно умершей благочестивой девицы. Свершив задуманное, он не удовольствовался верхней одеждой, но снял хитон («помысл сказал ему: Сними хитон, он очень хорош!»), за что жестоко поплатился: «Вдруг мертвая девица, по велению Божию, поднявши руку свою, ударила вора по лицу, и тотчас ослепли глаза его». Затем покойница упрекнула ослепшего вора в том, что из-за его жадности она могла предстать перед Господом обнаженной [Избранные... 1908: 236–238].

Другой агиографический пример еще более показателен, он взят из «Жития и страдания святых преподобномучеников Галактиона и Епи-

подвижнической борьбы с искушением, чем о воздаянии за преступление, хотя в тексте поступок Ильи выглядит неким самонаказанием: «Так огорчился Илья этим, что, взяв шило, воткнул его себе в глаза»<sup>1</sup>. И хотя этическая характеристика описываемых событий здесь диаметрально противоположна морали рассказа о старце Герасиме, причинно-следственный ряд остается прежним: один из героев лишается зрения вследствие того, что увидел не подлежащее лицемерию. Внутренняя логичность подобного сюжета заставляет видеть в нем некую универсальную нарративную схему, в которой мотивация способа наказания находится в самом тексте.

---

симы): «Когда бесстыдные слуги [мучителя монахини Еписимы] срывали с нее иноческие одежды и обнажили ее до власяницы, святая сказала мучителю: “Будь проклят, бесстыдный мучитель! С детства моего никто не видел наготы моей, а ты приказываешь обнажить меня при всех. Пусть же ослепнут ваши греховные очи, чтобы не видели вы моей девической наготы!” Лишь только сказала это святая, как князь и все окружавшие его ослепли, и каждый отыскивал стены и проводника, и не было никого, кто бы видел свет» [Жития святых 1998 III: 70–71; см. также Семион Метафраст 1969: 88–89].

<sup>1</sup> Очевидно, что этот рассказ можно считать своего рода «exemplum» — примером того, насколько последовательно соблюдается одна из заповедей Христовых (Мф. 5:28–29, 18:9; Мк. 9:47). Кроме того, в качестве возможного прототипа этой своеобразной народной легенды мог выступить эпизод из жития преподобной Мастридии, где мы читаем о самоослеплении в следующей ситуации: святая становится предметом страсти со стороны некоего юноши: «“Я вижу очи твои настолько прекрасными, — сказал юноша, — что они прельщают меня”. Святая дева, услышав, что ее глаза прельщают столько людей, челноком, которым ткала полотно, тотчас же проколола себе глаза» [Жития святых 1998 III: 529].

Более ранний вариант этого рассказа, в котором героиня еще не имеет имени, представлен в ранневизантийском памятнике «Луг духовный» Иоанна Мосха [Луг духовный 1994: 46–47]. Сборник Мосха был известен в Древней Руси как «Синайский патерик», где данный рассказ приведен в слове 76 [Синайский патерик 1967: 114–116]. В католической традиции предание со схожим сюжетом относится к святой Люции [Валенцова 2000: 361–362].

Остановлюсь еще на одном виде рассказов, где описывается наказание, постигшее нарушителей недельных или календарных запретов. В подобных текстах также часто появляется мотив ослепления и / или повреждения глаз.

*Када-та адна баба ни пачла матушку Пятницу и учла прядиво мыкать и вертеть. Прапряла она да абеда, вдруг сон на нее нашол — такой магучай сон! Уснула ана, вдруг атварилась дверь и входит, вишь, матушка Пятница в-очью всем, в белом шущуне да сердитая такая! и шмых пряма к бабе, що пряла-та. Набрала в горсть кастрики с пола, какя атлятала-та ат мочек, и ну насыпать ей глаза, и ну насыпать! насыпала да и была такова: поминай как звали! Ничяго и ня молвила сярдешная. Та баба как проснулась, так и взывала благим матом ат глаз, и не ведая, ат чяго ани забалели. Другие сидя в ужасыи и учили вапить: «ух ты акаянная! заслужила казнь лютую ат матушки Пятницы» — и сказали ей все, ще было. Та баба слушала и ну прасить: «матушка Пятница! взмилуйся мне, памилуй меня грешную: поставлю те свечку, и другу-недругу закажу абижать те, матушка!» И ще-ж ты думаешь? Ночью, вишь, апать прихадила ана и выбила из глаз у той бабы кастру-та, и ана опять встала. Грех великай абижать матушку Пятницу — прядиво мыкать да прясть! [Афанасьев НРЛ: 84–85 № 13].*

Этот рассказ был записан в Тамбовской губернии<sup>1</sup>. В нем глаза нарушителя запрета упоминаются уже непосредственно в связи с наказанием. Таким образом, в самом нарративе нет дополнительной мотивировки для того, чтобы обосновать логическую обусловленность именно этого вида воздаяния. Но в ближайшем этнографическом контексте обнаружить его нетрудно. Так, по свидетельству Афанасьева, «по народному объясне-

---

<sup>1</sup> Вот другое свидетельство, записанное в той же губернии, касающееся запрета прясть по пятницам. «Этот же обычай строго соблюдается в течение всего года каждую неделю в день пятницы и накануне ее. Покровительницею каждой пятницы считается какая-то особенно чтимая “матушка Прасковья” (называемая так народом), которая своим непочетницам-бабам может засорить глаза куделью и намыкою от пряжи» [Бондаренко 1890: 120].

нию», по пятницам не прядут, чтобы не засорить кострикой матушке Пятнице глаза [Афанасьев 1990: 86]<sup>1</sup>.

Важно отметить, что в обосновании подобных запретов функциональным аналогом образу Пятницы являются *родители*, «свои» покойники. Например: «Большим грехом почитается мыкать мычки и прясть пряжу в пятницу, чтобы не оскорбить усопших родителей, которым будто бы кострика или шелуха конопляная может засорить глаза» [Малыхин 1853: 215]. Здесь мы сталкиваемся с примером типологического схождения между персонажами мира сакрального и мира мертвых (подробнее о глазах и зрении мертвых см. в главе 3). Свидетельств подобной соотнесенности довольно много, но в данном случае важно, что мотивировку запретов на прядение, а также стирку, мытье в определенные дни, как и некоторых других запретов и предписаний, носители культуры связывают с опасностью повредить глаза, зрение представителей другого мира.

Таким образом, можно констатировать, что на более высоком уровне — уровне не конкретных текстов, а традиционной семантики — восприятие наказания слепотой / повреждением глаз нарушителям запретов также строится по универсальному принципу эквивалентности преступления и воздаяния.

По аналогичному принципу симметрии, когда нарративный ход (ослепление нарушителя запрета) определяется существованием в культуре в какой-то мере параллельных ему мотиваций запретов, строится нарратив, зафиксированный в Полесье. Женщина наказана за работу в праздник.

*Перед другой Пречистой ходить Чудо<sup>2</sup>. Адна жэничина стала хату белить и слепла. Пречиста так сказала: «Не празнуйте мене, празнуйте маво Чуду»* [Толстая 1995: 297].

Здесь характер наказания также соотносится с видом работы, которую выполняла нарушительница праздничного отдыха. В

---

<sup>1</sup> Ср. следующий запрет, зафиксированный во Владимирской области: «В пост грех семечки грызть — Богородице глаза заплуюешь» [Носова 1972: 77].

<sup>2</sup> День воспоминания чуда Архистратига Михаила, 6/19.IX.

регионе, где записан этот рассказ, распространен запрет на побелку стен в определенные дни (поминальные дни, пятницы и т.д.), мотивируемый опасностью этих действий для зрения/глаз умерших: «Подбілівати не можна, то покойниковы очі забелишь» [Толстой 1995: 191] (см. также [Толстая 1999: 3; Павлова 1985: 68; Лутовинова 1998: 112]).

Разумеется, существует ряд свидетельств, в которых святотатство наказывается ослеплением, и при этом ни в самом рассказе, ни в ближайшем этнографическом контексте тема зрения / видения не возникает. Один из таких рассказов приведен в примечании 2 на странице 54. Приведу другой пример.

*В приходе особенно уважается часовня Николая Чудотворца при деревне Задейшине. В ней находится каменный крест, о котором рассказывают, что когда местный управляющий-иноверец приказал взять отсюда крест, разрубить его и бросить в ближайшее озеро, то сильно захворал и ослеп. Когда его убедили возвратить крест на прежнее место, то он выздоровел* [Историко-статистические 1885: 181–182]; (см. также [Садовников 1884: 282, № 93]).

Как и в рассказе о лишенной зрения девице, здесь ослепление святотатца «автоматически» следует за кощунственными действиями. Очевидно, что эти два текста заметно отличаются как от выше рассмотренных рассказов, так и от преданий об ослеплении участников вражеского нашествия. Нарушители имплицитно существующего запрета, в отличие от святотатствующего врага, индивидуальны и, соответственно, несут индивидуальное наказание. В то же время специфика их преступления состоит в том, что они покушаются на конкретный сакральный объект — местную святыню.

Эти признаки позволяют поставить подобные рассказы в другой типологический ряд, а именно в ряд назидательных нарративов о каре, которая постигла местных святотатцев. Подобные свидетельства очень многочисленны и, что особенно важно, широко представлены в записях современных собирателей<sup>1</sup>. По-

---

<sup>1</sup> Из последних работ, посвященных подобным рассказам, отмечу исследования В.Е. Добровольской [1997; 1999] и А.Б. Мороза [2000].



следнее свидетельствует не только об актуальности этой темы для современного сельского населения, но и о том, что такие материалы текстологически достоверны. В подобных текстах ослепление выступает как один из способов наказания людей, совершивших кощунственные действия, и при этом — если учитывать все имеющиеся в моем распоряжении записи — не самый распространенный.

Рассматривая рассказы указанного типа, необходимо помнить, что любое несчастье, произошедшее с человеком, совершившим какой-либо проступление, в нарративе, соотносящем это проступление и кару за него, будет рассмотрено как непосредственное следствие святотатства. Слепота как один из самых страшных недугов, означающий утрату дееспособности, может выступать в роли подобного воздаяния. Однако мотив ослепления в таких историях возникает достаточно редко. Чаще мы сталкиваемся с другими мотивами и нарративными схемами. Мотивы я понимаю как конкретные нарративные ходы (например, святотатца разбивает паралич), а нарративные схемы как принципы смыслопорождения (например, характер проступления обуславливает тип наказания).

Что касается нарративных схем, то я выделил две следующих: с преступником происходит то же, что он совершил со святыней; наказывается тот член, которым было совершено проступление. Обе они репрезентируют упомянутый выше принцип соотнесенности греха и кары за него. В ряде случаев рассказчики вольно или невольно указывают на некую симметричность наказания и проступления. Вот два примера.

*Когда началась Советская власть, от стали ведь детей-то всех..., ну принуждать, что пионеры да этого... всех. И вот — один такой нашелся у нас, и он такой...осколáтай (?) ходил в школу и стрелял Иисуса Христа [имеется в виду распятие]. Он весь был этот крест простреленный. И вот. И ему така судьба — значит, когда немцы пришли вот к нам в Волхов, в Волховстрой, и его послали вакуцировать народ в это, в Гостинополье. И доказали люди, что он коммунист, и над ним нарыгались, его расстреляли. Он похоронен в Волхове где-то. Их двое было. И вот говорят, что Бога нет! [Панченко 1997: 83].*

В этом рассказе расстрел героя повествования соотнесен с типом его кощунственных действий: он стрелял — его расстреляли.

В другом тексте связь не столь отчетлива, но вполне вероятно, что в сознании рассказчика поступок действующего лица и его смерть определенным образом соотнесены: он *разрубил* — его *раздавило*.

*Но однажды один культурник [работник клуба] разрубил икону пополам. Половинки составили, и трещина пропала, а культурника в тот же день раздавило поездом [Нижегородские легенды 1998: 31, № 98].*

Особенно ярко выражена специфика этой схемы в рассказах о покушении на сельскую святыню, обладающую в сознании носителей культуры антропоморфными характеристиками. В качестве такого сакрального объекта часто выступают почитаемые каменные кресты<sup>1</sup>.

*Значит, вот туда на хутор <...> было поле, и на этом поле был камень. Вот у этого камня были, так как бы сказать, типа как голова, вот вроде бы уши или вот что-то такое было. <...> И один мужчина, один старичок из деревни, значит, привез этот камень вот в Крючково, в эту деревню. Привез — и в эту самую, в каменку, в баню. <...> И отколол одно это вот как бы ухо, когда ставил. И ему приснился сон, что поставь это камень на место, где его взял. <...> И вот у его заболело ухо, у него это ухо отвалилось [Панченко 1998: 125].*

Другой тип нарративной схемы характеризуется тем, что в рассказе наказание заключается в поражении рук или ног святоотца, т.е. непосредственно тех членов, которыми было совершено злодеяние<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Об антропоморфизации каменных крестов в крестьянской культуре см. подробнее: [Панченко 1998: 186–202].

<sup>2</sup> Ср. с юридическим пенитенциарным принципом «талион»: преступнику урезается та часть тела, которым совершено преступление, например язык при богохульстве [Анисимов 1999: 500–501]. Вообще

Так вот, у меня свой отец, мама рассказывала, мой, мой, мой родный отец, он тоже ведь не веровал, он был тоже как коммунист, вот все — не веровал Богу. Она в этот дом — у нас дом-то ешо раньше был на д... на деревне старой-то, первый-то дом; а он когда сделал этот дом, она не вошла сюда, в этот дом. «Мне, — говорит, — надо икону, в первую очередь икону». Моя-то мать-то, она... <...> «Я, — говорит, — без иконы не пойду туда». А он разозлился, он даже, говорит, растоптал, говорит, ногами ту икону. И он, го... и он стал, говорит, мучиться, мучиться, ногам[и], ногам, ногам, ногам. Так, говорит, и с ногам. Даже мне-то было приснивши во снах, что как, как он умерши, и я вижу ево на... во снах. «Нинушка! Как у меня, — говорит, — ноги-то болят!» Это мне во снах приснилось [ТФА 1996, № 20]<sup>1</sup>.

В этом рассказе информант указывает не только на прижизненное воздаяние за святотатство, но и на посмертные муки покусившегося на икону<sup>2</sup>.

---

говоря, чаще этим термином обозначается наказание, осуществляемое согласно другому принципу симметрии: «око за око», т.е. «то, что ты сделал другому, будет сделано по отношению к тебе».

<sup>1</sup> Интересную параллель с повествовательной симметрией, встречающейся в подобных рассказах, составляют традиционные мотивировки некоторых запретов. Так, на востоке Новгородской области одним из самых популярных видов гаданья является *слушанье на крестах* (на перекрестках). Это достаточно сложная процедура, выполнение которой определено рядом правил. Одно из них заключается в том, что гадающему запрещено выходить из очерченного круга, пока процедура гадания не будет завершена. Мотивировка запрета: к нарушителю правило придут черти и «плетьми уши оборвут» (ПДА д. Михеево, Мошенской район Новгородской обл. 10.07.1999). Таким образом, тот, кто неправильно *слушал*, может лишиться ушей. Ср. распространенное предостережение в адрес детей: «Не будешь слушаться — Боженька уши отрежет».

<sup>2</sup> Интересно, что подобный ход достаточно редок — мучения грешников на том свете составляют предмет рассказов другой тематики, а именно т.н. *обмираний*. Здесь описание сна типологически близко другим описаниям/толкованиям снов, в которых покойники жалуются на неудобную обувь как на причину болей в ногах и т.п. О жанровой спе-

Вот другой пример, где внутритекстовой связи между преступлением и наказанием нет, но его нетрудно восстановить.

*Соб.: А вот говорят <...> у тех, кто берет что-нибудь из церкви или брали, вот когда церкви закрывали, с ними там случается всякое такое недоброе.*

*Инф.: Вот я знаю, что... Моя... моя сестра замуж вышла, так... ее мужа... тетка будет. Вот все говорили, что он с церкви скинул крест. Вот в Устреки. Скинул крест и потом... потом... у его руки отняв... отнявши была... А жена была беременная. Дурачка родила. Вот. Вот так все и говорили, что это Бог наказал его (ЕУ-Хвойн-99, № 20 ЛКГ).*

В приведенном рассказе не только отнятие рук, но и другая беда, постигшая семью преступника, объясняется как Божье наказание за святотатство. Здесь мы сталкиваемся с ситуацией, о которой я говорил несколько выше (она особенно характерна для мемуаров): вообще, в любом факте биографии, оцениваемом рассказчиком в качестве несчастья, может быть увидено воздаяние за предшествовавшее святотатство. Очевидно, что список наказаний оказывается очень широким и в принципе открытым. У кощунника может умереть кто-то из близких или скотина, сгореть дом, он может сойти с ума, или просто «заболеть», или «всю жизнь мучаться». Может он и ослепнуть.

Однако наиболее характерны для подобных рассказов мотивы, в которых кара заключается в повреждении моторики, т.е. в утрате святотатцем способности передвигаться («скрючило», «лежал, не ворочался», «парализовало»), и / или его скорой безвременной кончине<sup>1</sup>. В приведенном ниже рассказе речь идет о наказании коммуниста, покусившегося на местную святыню — столбик с иконой, поставленный около полевого колодца (распространенный в этом регионе вид обетной практики).

---

цифике рассказов о снах, в которых сновидцу приходит покойник, см. подробнее: [Кормина 1998].

<sup>1</sup> Для стороннего наблюдателя описанная смерть может не показаться ни скорой, ни преждевременной (например, некоторые рассказчики относят смерть героев повествования ко времени войны и даже позже), но для самих нарраторов эти характеристики кончины очевидны.

*Ну, собралиси вот так же сидеть мушшины. Ладно. А один такой — ведь раньше была партия, робята, — а один такой партийный был человек. Он жил в Боровичах, а потом переехал в Гривы. Он уроженец-то гривской. Потом приехал в Гриву с женой. У них один был парень. Володей звали. Ну, там че-то заговорили. А он и говорит: «О! Да этот вот Бог... Сейчас пойду, [в]от, изомну все эту иконку, и х вам сюда принесу эту иконку». Кто его поспорил, а кто и подначил: «Да слабо тебе». Ванькой звали этого. Здоровый мушшина был такой, красавец. Ну а кто говорит: «Ванька, зачем они тебе. Не тобой поставлена — не тебе и брать». — «О! Да куды! Это что это такое! Погодите, принесу!» Правильно. Пошел, эту иконку снял, размял ногам и сюды же принес, на это место, где мушшины сидели. Ладно. Проходит воскресенье. Проходит другое. На третье этот Ванька приходит-то на этот луг. И ево парализовало. Сидел он на этом лугу, и ево парализовало. Парализовало ево. Жена и еще там мушшины привезли в Ленинград лечить. Он там и помер. Там его и схоронили. Вот из-за этой иконки. Вот это я знаю. Я уж была тут (ЕУ-Хвойн-97; № 28 БЕТ).*

В этом меморате паралич, постигший святотатца, предвывает его кончину, являясь знаком скорой смерти. Принцип синекдохи, согласно которому явление означает через один из его атрибутов, становится здесь сюжетообразующим приемом.

В другом рассказе герой также постепенно, поэтапно приобретает атрибуты инобытийности — постепенно «коченеет», утрачивает признаки живого<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Соотнесенность паралича и окаменения эксплицируется в следующем свидетельстве: «В Маркове, где церковь, в икону кто-то выстрелил, и он окаменел, парализовало его. В войну это было» [Черепанова 1996: 108, № 412]. Здесь необходимо отметить, что в легендарной традиции Северной Карелии распространен мотив окаменения врагов-иноземцев в рассказах о прекращении вражеского нашествия и / или о наказании за святотатство (кощунственную похвальбу). Н.А. Криничная видит в существовании этого мотива результат взаимодействия северорусской, карельской и саамской нарративных традиций [Криничная 1979].

[Речь идет о местнопочитаемой иконе]  
*Это Тихвинска Божья Матерь. Хорошая иконочка, с церкви, дак долго стояла. Ох! Лена Яциха — пришел какой-то... ну, с икон собирали эти [обрыв записи]... да — «Сведи меня в часовенку — ще денъги-то были не эти, дорогие — я те десять рублей дам». Э-эх, мы и поклянули шю, Господь и повидывовал [т.е. наказал]. Расповидывавал, что ковыляла кое-как. А второй раз — не говорила, и ничто [т.е. онемела]. Вот так [ТФА 1994, № 2].*

Существуют рассказы, в которых сюжет постепенного приближения к смерти реализуются через иные нарративные элементы<sup>1</sup>. Однако мотивы, тем или иным образом соотносящиеся с концептом «застывания», имеют такую убедительность для рассказчиков, а повреждение моторики настолько тесно соотносится с идеей наказания за кощунство, что паралич иногда превращается в «родовое проклятье» для всей семьи святотатца.

*А у нас в Устреке тоже. Открыли церкву... и — старушка. Уже ны... давно уж, семият лет ей. Пошла она первая плясать. В гармошку заиграли в клубе, и пошла она плясать. Утром не стала... на ноги. И... шю параличом разбило. Разбило сына, разбило дочку, разбило вторую, разбило третью. Только один сын оставши. Вот так (ЕУ-Хвойн-99, № 32 ДОМ).*

Итак, мотив ослепления деревенского святотатца в рассказах об осквернении святынь является лишь одним из возможных повествовательных ходов, который значительно уступает по своей распространенности некоторым другим. О вписанности этого мотива в типологический контекст всего слоя меморатов, повествующих о Божественной каре, постигшей кощунников, свидетельствует его рядопоставленность в повествовании с другими вариантами наказания. Так, за уже упоминавшейся историей об ослеплении девицы, снявшей кору с березы в священной роще, в тексте свидетельства приводится рассказ о мужике,

---

<sup>1</sup> «Макаров Саша, который учителем работал, иконы-то жег. Он потом быстро спился, стал нищим, даже, вроде, помешался. Болел, а потом умер» [Нижегородские легенды 1998: 23, № 61].

который тайком срубил в этой же роще дерево. «На утро его скорчило», и он «вскоре умер» [Историко-статистические... 1885: 487]. Существуют и более современные записи рассказов, в которых слепота рядопологается с другими видами наказания.

Учитывая вышесказанное, можно сделать следующие выводы: мотив чудесного ослепления нарушителя эксплицитного или имплицитного запрета реализуется в повествовании в рамках нарративной схемы, в которой преступление так или иначе симметрично наказанию; в тех же случаях — и это касается в первую очередь меморатов о святотатстве — когда принцип эквивалентности не выявляется, этот мотив входит в типологический ряд других сюжетных ходов, не занимая при этом какого-либо особого места.

### **Святотатство в исторических преданиях и меморатах: опыт сопоставительного анализа**

Обращаясь к преданиям об ослеплении *литвы*, нужно отметить, что, за одним исключением, о котором речь пойдет ниже, не удастся обнаружить текстов, где бы был реализован нарративный принцип эквивалентности. Другими словами, что бы ни делали легендарные враги, каких-либо упоминаний, относящих слушателей к семантическому полю концептов глаз / зрения / видения, не возникает до момента ослепления. Приведу фрагмент интервью, который можно считать типичным.

*Инф.: Это раньше говорили, что литва ходила, кака-то, литва. Дак вот нашу церкву разорила, а до Микулина дошла, вошла в церкву, ию и ослепили. Вот Микулино, озеро, там купатца, кто болел, дак заветный праздник, Илья этот, и там купались.*

*Соб.: Какой заветный?*

*Инф.: В Илью ту... Это нет! Илья... Еще-то как? Успенья. В Успенью мы ездили на Микулино, это заветной праздник был. Вот ежели у меня ребенок болел, неси туды как подарок — либо полотенцо... Там выкупаешь его, ездили туды к обедни. Вот эта литва дошла, вишь, до тых церков, и ослепило ию.*

*Соб.: А что ее ослепило?*

*Инф.: От глаза ослепило, [потому] что она бы все церкви разорила! Это таки бандиты раньше, это при барском времени. Вот это вот. Это при этом было (ТФА д. Филиппково ГНН 1908 г.р., зап. 1996)<sup>1</sup>.*

Типичным этот рассказ делают следующие его характеристики:

- опущение одного из элементов нарративной схемы: информант не сообщает о дальнейшей участи ослепленной *литвы*;
- факультативность элемента святотатства: для того чтобы рассказчик сообщил о причине наказания *литвы*, собиратель должен был задать дополнительный вопрос<sup>2</sup>;
- точная территориальная локализация событий;
- включенность предания в рассказ о паломничестве к местной святыне.

При этом никаких намеков на зрение святотатцев или их жертв до момента ослепления не наблюдается. *Литва* просто входит в церковь и там слепнет.

Для сравнения приведу развернутый вариант нукулинской легенды.

*Вот кончилась в Никулине литовская битва... резня. И вот эта часовенка (не знаю, восстановили ли ее), и там поповские ризы. Я ходила в Никулино. В этой часовенке Богу молились. Ризы сохранились и сейчас. Они ворвались в церковь и во время службы попа зарезали. И они все ослепли и друг друга перерезали. И вот эти ризы сейчас в Витославицах. Народ сохранил эти ризы (ТФА д. Верхняя Лука ПАС 1920 г.р., зап. 04.07.1996).*

---

<sup>1</sup> Далее это предание будет именоваться «никулинской легендой».

<sup>2</sup> Более распространенный вариант нукулинской легенды подразумевает убийство *литвой* священника, а данный информант, как показывает другой фрагмент интервью, считает ближайший жальник местом разоренной *литвой* церкви и объясняет кару, постигшую врага, исходя из лучше знакомого ему предания. Интересно также, что рассказчик предпочел ответить на вопрос «для чего?», а не на тот, который ему был задан — «за что?».



Здесь также не прослеживается внутритекстовая обусловленность вида наказания.

Теперь обратимся к упомянутому выше исключению. Это своеобразное предание было записано среди тихвинских карел-старообрядцев. Вот фрагмент из развернутого повествования (здесь приводится перевод с карельского языка).

*При этом я слышал, что как будто она, литва, шла оттуда сюда, через нас на Озереве, туда на Озереве, к речке пробирались, вроде бы в сторону Озереве. Дошла она до поля Пуаричиа, и как будто те, которые шли, применили какие-то газы [gazat], чтобы наших всех окончательно ослепить [slepndia]. Ветер повернул в обратную сторону, а по ветру и газы: она, литва, и ослепла. И пришлось им отступить. И на этом как будто их поход и кончился, на Озеревском поля. Это я уловил из рассказов стариков [Рягоев 1978: 250].*

Очевидно, что перед нами пример рационализации традиционного мотива. Вероятно, газовая атака в этом рассказе появилась в результате переосмысления образа опускающейся на врага тьмы<sup>1</sup>. Воспринятый таким образом мотив попал в поле других значений; действия легендарной *литвы* соотносятся с описанием «исторических» войн, и здесь толчком к реализации в нарративе принципа эквивалентности становится риторика пат-

---

<sup>1</sup> Возможны и другие варианты подобного переосмысления. На *литву* опускается туман («И вот на сопках на этих такой пал туман, что друг друга не видно было, и вот они друг друга перерезали» (Северные предания 1978: 83, № 106). Мошка выедает ей глаза («Дошли лишь до Тихвина, и там, что ли, напала мошка. Там стали Богу молиться, просить Бога, напала мошка и ослепила эту литву. И тут, вишь, она и кончилась» (ТФА, 1996, №8). Или просто — «А вот пало на глаза».

Иногда мотив опустившейся тьмы, широко распространенный в церковной литературе, адаптируется в народную традицию в неожиданных формах: «Давно было, уж не помню когда. Наших били. Тогда Пресвятая Богородица с покровом со своим вышла, а уж наши шли — гиблое дело. Она вышла с покровом-то, все и затемнело, и война сразу кончилась. Вот так она всех спасла» [Нижегородские легенды 1998: 52, № 195].

риотического осмысления закономерностей исторических явлений: *литву* постигает судьба, которую они готовили «нашим».

Что-то более определенное об этом нарративе сказать трудно из-за недоступности большей части материала и соответственно невозможности контекстуализировать данный рассказ. Повторю: пока это единственный случай, когда мы имеем дело с дополнительной внутритекстовой мотивацией слепоты, постигшей участников вражеского нашествия.

Если же мы обратимся к сравнению исторических преданий, в которых представлен мотив чудесного ослепления врага, с меморатами о наказании местных святотатцев, то выявится ряд различий между этими двумя типами рассказов. Первое и наиболее очевидное заключается в разной темпоральной приуроченности описываемых событий: если литовское разорение относится рассказчиками в неопределенно удаленное от наших дней прошлое<sup>1</sup>, то в меморатах о деревенских кощунниках действия разворачиваются во временной период, совпадающий с жизнью тех людей, которые, по мнению нарраторов, были непосредственными свидетелями произошедшего.

Второе различие касается численности героев повествования. Деревенские святотатцы в том, что касается постигшего их воздаяния, принципиально индивидуальны («Ну вот хто там [на открытии клуба в здании церкви] веселился, хто плясал... у кого ноги от... хто ослеп, у кого — рука, у кого — нога, вот так. В общем, все они умерши, эти люди уже» (ЕУ-Хвойн-99, № 22, ВНИ). Т.е. Бог карает всех, но каждого индивидуально. Словом же *литва* в большинстве случаев рассказчики обозначают все нашествие: «Началась откуда война-то, я ить не знаю, родимой. А потом оны и стали слепнуть, слепнуть, и от война-то и кончилась» (ЕУ-Хвойн-99, № 31 ААТ)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Впрочем, см. уникальное, но интересное свидетельство, уже упоминавшееся во введении: «Тогда литва шла, дак я еще маленькой была» (ЕУ-Хвойн-97, № 7, ЕМ 1917 г.р.).

<sup>2</sup> Слово *литва* является собирательным существительным, морфологически соотносящимся со словами *мордва* и *татарва*. Свое собирательное значение оно сохраняет и тогда, когда выступает в роли прозвища для жителей той или иной деревни (группы деревень): «Литва

Очевидно различие и еще в одном отношении. Местные святоотатцы являются односельчанами, часто соседями рассказчиков. Даже в тех случаях, когда это приезжие из города (района), они осознаются как в каком-то отношении свои, пусть они и совершают безумные, кощунственные поступки. Образ *литвы* совершенно другой. Чужое войско, часто неизвестно откуда взявшееся, имеет признаки инобытийности. *Литва* может быть карликами<sup>1</sup> или гигантами, как и все *ранние люди*<sup>2</sup>. *Литве* очень часто приписывается полное истребление населения<sup>3</sup> и другие изуверства<sup>4</sup>. Более редкой, но регулярно появляющейся в кре-

---

здесь, видишь ли, шла, воевали с литвой. <...> Нашу деревню и нас “О! Литва идет” называли после них» (ЕУ-Хвойн-97, № 4 ЕЕУ(д. Долбеники).

Вот другое свидетельство: «А [деревню] Долбеники все звали литвой. <...> Мужик долбеницкой убил литовца сам топором аль чем-то, так с тех пор все литвой звали Долбеники» (ЕУ-Хвойн-97, № 5 ЕПА). «Литвой звали долбеницких и вороницких. А ерзовские — эти карелы. Они всегда воевали» (ЕУ-Хвойн-97, № 8 ВАА) Об «этнических» кличках подобного рода см.: [Рыко 2001].

<sup>1</sup> Соб.: *А что за литва такая?*

*Инф.: А это народ был злой. Маленькой, говорят, такой народ был. Он злой был. Маленькой народ да маленькие люди.*

*Соб.: А откуда они взялись?*

*Инф.: А Бог его знает, откуда они такие появивши* (ЕУ-Хвойн-98, № 6 ИКС).

<sup>2</sup> *Там тоже это литва — все люди. Вот когда пахали люди-то... вот у нас жальники-то пацут, дак много косяя человечьего! Мужики-то ранние, знаешь! Теперь таких нет! Косье-то вот тако! [показывает руками величину костей]. Человечье! Крупное все!* (ЕУ-Хвойн-99, № 31 ААТ).

<sup>3</sup> Рассказы о геноциде, учиненном *литвой*, после которого никого не оставалось в живых, достаточно многочисленны. Вот один пример, интересный тем, что информант для выражения идеи тотального уничтожения прибегает к образу косябы: «Литва — война, это бывает. <...> Все проходила; все скашивали, как говорится, как косой скашивали всю, весь народ» (ТФА, 1996, № 12).

<sup>4</sup> *Литва была, нашествие или как там, наступала же она давно там, как в древности говорили, старики рассказывали. И всю нашу окрестность прошла; сожгла, как и теперь немецкая война. Все про-*

стьянских рассказах характеристикой легендарного иноземного врага является инфантицид («Вот баба Лушка говорила: “Кол заострять, в землю забьють, ребенка на этот кол наторнуть и пошли дальше”» ААГ, 96081333<sup>1</sup>) и / или инфантофагия («Слышал я так, что — “литва, литва”. Ну они там этих... кого там... ребятишек маленьких забирали, кого там... варили» (ЕУ-Хвойн-97, № 3 МЕК))<sup>2</sup>. Среди описанных признаков, маркирующих антисоциальный статус *литвы*, кощунственные действия становятся ее сущностной характеристикой. Таким образом, святотатство *литвы* определяется самим ее образом, сложившимся в фольклорной традиции.

---

*шла; у людей, у женщин даже головы отрубала да на рожон ставила, на изгородь головы женщин. Литва, литва называется. Все деревни были разорены...* [Рягоев 1979: 238].

<sup>1</sup> Широко распространены рассказы о том, что *литва* давила детей лавками: «А литва шла — вот она дошла до этого колодца в Дерягине, ну, людей, мол, сажали, вот ребятишек, за лавки, давили, все» (ЕУ-Мошен-01, № 36 ТИМ; см. также ЕУ-Хвойн-98, № 18 ИЕИ; ААГ 98085356 Боровичский р-н, д. Удино; 98086505 Хвойнинский р-н, д. Новинка; 98086726 Мошенской р-н, д. Козлово).

Приведу еще один пример, который апеллирует к авторитету «Книги книг»:

*Инф.: Это говорят, что литва шла, дак хоронили здесь. От... от такие токо речи я слыхала. А мы не знаем, это все в Библии сказано.*

*Соб.: Про литву в Библии сказано?*

*Инф.: Это в Библии. Там все показано, и все нарисовано. <...>*

*Соб.: Понятно. А что там про литву эту сказано?*

*Инф.: Да а так сказано, что шли литва и от... вот ребятишек наставят. Скамелькой этих ребятишек давили и голову отрезали. И там, в Библии, все нарисовано (98086355 Любыгинский р-н, д. Сивцево). Причины популярности данного мотива не совсем ясны и заслуживают отдельного исследования.*

<sup>2</sup> Ср. предания о *литве*, «которая маленьких ребяток тискала за лавки и жарила на сковородах» [Зеленин 1916: 1154, Великолукский уезд Псковской губернии]. О каннибализме как признаке, который выражает инобытийную природу народов, его практикующих, см. подробнее: [Богданов 1999: 199–200].

Последнее наблюдение подводит нас к следующему критерию для различения рассказов о «старых» и «новых» святотатцах, а именно к проблеме интенции нарратора. Мемораты о наказании деревенских святотатцев практически всегда пронизаны морализаторским пафосом, выражающимся в риторических формулах: «Как же Бога нет?!», «Не тронь боженек (иконы)!\», «Нельзя! Вот есь Бог! Есь!». Если Бог не наказывает кощунника, то подобный рассказ не может состояться<sup>1</sup>.

Эти нарративы, если использовать терминологию Е.В. Кулешова, выполняют регулирующую функцию [Кулешов 1998: 495], изображая последствия антиповедения. Принципиально важно то, что в роли святотатцев выступают конкретные, часто знакомые рассказчику и части аудитории люди. Подобные рассказы направлены на регуляцию повседневных практик общения с миром сакрального. Описываемые в таких текстах события вызывают у рассказчиков живую эмоциональную реакцию и не только праведный гнев, но и ужас.

В этом отношении предания о литовском разорении обладают совершенно иными характеристиками. Достаточно аморфный образ иноземного врага не соотносится рассказчиками с повседневными реалиями сельской жизни. Если рассказ о «новых» святотатцах необходимо предполагает возмездие за совершенное, то в преданиях о *литве* за кощунственными действиями далеко не всегда следует наказание свыше. Как уже указывалось, святотатство *литвы* является, как и другие действия, которые она совершает, признаком ее иноприродности, т.е. того, что в этом образе присутствует а priori. Особенно часто активность *литвы* проявляется в сбрасывании колоколов с церкви и часовен<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Установка на эсхатологичность, которая, видимо, была присуща рассказам о разрушении и закрытии церквей в 1930-е годы, в современных рассказах о святотатцах (как и в свидетельствах прошлого века) проявляется достаточно редко.

<sup>2</sup> Вообще мотив утонувших / утопленных (как вариант — зарытых) колоколов, а также близкий мотив, часто примыкающий к первому, — звона, раздающегося из-под воды (земли), распространен повсеместно и соотносится рассказчиками с самыми разными событиями [Смирнов 1923].

*Инф.:* Это было разоренье [в] ли... литовское время, литва шла когда. <...> Это мне мать говорила.

*Соб.:* А что говорили про литву?

*Инф.:* Ну они тут разорали церкви, купола сбрасывали<sup>1</sup>. Вот в Еросихе, там часовня была. Там колокол сброшен в это... в озеро. Вот не знаю, в которое место, это я не знаю. <...> А здесь это точно было. Это мне мать говорила (ЕУ-Хвойн-97, № 3 ИФВ).

Еще чаще *литва* разрушает церкви: «Эта церква [в Молодильно] была оставши от литвы. А то все было, все церкви развалены были. Разбиты, развалены, а эта церква была оставши» (ЕУ-Хвойн-98, № 8 МИЗ).

Очевидно, что в этих рассказах, описывающих преступления *литвы*, моралистическая интенция ослаблена, и хотя в подобных преданиях конструируется идеальная модель антиповедения, к поступкам иноземного врага не применимы повседневные этические критерии. Регулятивная функция здесь отступает на второй план, уступая место этиологии, объясняющей происхождение ныне существующих явлений. Опущенные *литвой* в озеро (колодец, реку, болото) колокола звонят, и этот звон можно услышать: «И вот эта Литва... и она тут верно как в эту... [церковь] разорила верно, и говорили, что в реке тут колокола опущены, в реку (тут круча была огромная). Я вот помню, когда звенели, помню» (ТФА 1996, № 11).

Сохранившаяся во времена разорения церковь описывается как оставшаяся от *литвы*, т.е. факт ее существования связывается рассказчиком с моментом «перетворения» мира<sup>2</sup>. Инерция

---

<sup>1</sup> В другом рассказе на то же озеро было указано как на место, где утоплены колокола церкви села Внута.: «Говорят, что серебряные колокола с этого храма, когда его “бомбили” в свое время пришедшие коммунисты, там, красные, к власти — утоплены вот в этом озере» (ПДА, Хвойнинский р-н, с. Внута. 22.06.97). Здесь мы сталкиваемся с заменой действующих лиц: функции *литвы* перенимают *коммунисты, красные*. Интересно, что имена последних не наказываются.

<sup>2</sup> В одном свидетельстве, происходящем из Владимирской губернии, мотивы оставшейся церкви и ослепления врага парадоксальным образом совмещаются: «Одни оселочки остались после Литвы, — все погу-

этиологического вектора, определяющего функциональную направленность большинства исторических преданий, оказывается настолько сильна, что в некоторых вариантах никулинской легенды (см. выше) рассказчики опускают нарративный элемент ослепления / гибели *литвы*, целиком сосредоточивая свое внимание и внимание слушателей на объяснении происхождения почитаемой святыни — риз, залитых кровью убитого *литвой* священника<sup>1</sup>.

*Говорят, литовское разорение. Литва-то ходила, вот на Никулине, вот отсюда восемь километров... Литва-то пришла, и был священник зарезан. Все время была, риза его хранилась в церкви в Никулине. А церковь увезли в Новгород, а куда эту ризу дели, я не знаю. Эту ризу я сама в руках не раз держала. Как кровь-то резана, так на ней кровь и есть* (ТФА 1994, кас. № 7)<sup>2</sup>.

О том, что в преданиях об иноземном нашествии, в отличие от рассказов о наказании деревенских святотатцев, не существует жесткой причинно-следственной связи между кощунством и воздаянием, свидетельствует и распространенность нарративов, в которых ослепление *литвы* соотносится с ее безбожным поведением (ее сущностным признаком), а не с конкретным злодеянием. *Литва* слепнет, завершив свою разрушительную деятельность, и этим заканчивается время разорения, *ранней* войны<sup>3</sup>.

*Инф.: Были деревнюхи — Иванцево, потом Одворок был, Примечок, Берез [названия пустошей]... Деревнюшки. А потом эта*

---

била; лес жгла, народ в нем губила, што бежал от нее. Паны выстроили и церкву Деулинскую (10 верст), но Бог все их наказал, что погубили всю Росею, — они ослепли» [Смирнов 1879: 190].

<sup>1</sup> См. наблюдения А.А. Панченко о роли святотатства в преданиях о сельских святынях: [Панченко 1998: 248–251].

<sup>2</sup> О наказании убийц священника слепотой не упоминается и в самом раннем из известных мне пересказов никулинской легенды [Вихров 1902].

<sup>3</sup> Интересно, что процесс обезлюживания сельской местности, связанный, например, с укрупнением колхозов, может характеризоваться выражением «как литва прошла» (ТФА 1996, № 8).

*вот... литва когда проходила — все под метелку. Вот после эти деревни и... строиться стали.*

*[разговор некоторое время идет о местных топонимах]*

*Соб. 1: Но это вот при ваших родителях или ваших дедушках, бабушках или еще раньше?*

*Инф.: Раньше.*

*Соб. 1: Раньше, да?*

*Инф.: Да. Вон они потом... ого-го еще... докуда дошли-то они. И потом ослепли все. До церкви дошли и все ослепли.*

*Соб. 1: Ослепли?*

*Соб. 2: Ослепли? А почему?*

*Инф.: По-видимому, так у Бога сказано. Вот в Ерусалиме или где там вот... с ним[и] [это] случилось. И всё на этом ... (разрядка моя. — С.Ш.) (ЕУ-Хвойн-99, № 17 ВЕИ).*

В процессе разговора рассказчик сообщает об уничтожении старых деревень и значительно позже, спровоцированный вопросом о хронологической приуроченности упомянутых событий, определяет масштабы нашествия и место ослепления *литвы*. При этом характерно, что в тексте нет эксплицитных указаний на какое-либо святотатство или на намерение его осуществить. *Литва* слепнет, дойдя до церкви в *Ерусалиме*<sup>1</sup>, и «всё на

---

<sup>1</sup> *Ерусалим* как место ослепления *литвы* и завершения нашествия возникает только в этом рассказе. Топос наивысшего сакрального статуса типологически соотносим с местными святынями — Тихвином и Никулинской церковью, находящимися довольно далеко от деревни, где живет информант. Возможно, это результат индивидуального творчества данного рассказчика, который, не будучи знакомым с практикой паломничества, вставил в традиционную нарративную схему топоним, который лучше других соответствует его личному пониманию масштабов древнего нашествия. Однако можно допустить и опосредованное влияние церковной книжной традиции, а именно «Откровения Мефодия Патарского», согласно которому в последние времена войска иноверцев-людоедов (ср. выше замечание о инфантофагии как признаке *литвы*) под руководством царей Гога и Магога будут разбиты у Иерусалима [Веселовский 1875: 64].

Известно другое широко распространенное в устной легендарной традиции заимствование из «Откровения» — мотив конюшни, которую устраивает в храме безбожный правитель (в преданиях — иноземные враги: «Елки на дороге стоять. А вот зря колят там, на луке. Гово-



этом»<sup>1</sup>. Характерно, что иногда вопрос собирателя: «За что была ослеплена литва?» остается неуслышанным или непонятым:

*Инф.: Это литва вот разорила эту церков и все это кладбище. А направленья были... город Тихвин! Вот оны дошли... Йета литва дошла до города Тихвина. И (я это слышала от бабушки). <...> Ну и вот дошли оны вот до Тихвинской Божьей Матери... Вот... А там вот всех их ослепило. Оны сделались слепыми.*

*Соб.: <...> За что их ослепило-то?*

*Инф.: А... а вот пало на глаза, видно. Господь так сделал, дети (ЕУ-Хвойн-97, № 8 ААК)<sup>2</sup>.*

---

рят, была когда-то церковь — когда литва проходила. А литва проходила будто как в сямнадцатом веке на этой территории. И вот говорят, была церковь за рекой. И вот когда проходила литва-то эта, они... ну в церкви народ был. Служба была, небось. Они загнали лошадей туда. Там издевались над женщинами. Ну вот и церковь, мол, говорят, провалилася. Ну я так слышала, что вот говорят так» (ААГ 99083103 Тверская обл., Торопецкий р-н, д. Лудилово) [Веселовский 1875: 66]. Кроме того, соотнесение эсхатологических сюжетов с *литвой* исторических преданий встречается в фольклоре тихвинских карел-старообрядцев [Fishman 1999: 223].

<sup>1</sup> Здесь интересна риторика фразы, завершающей рассказ. Ср.: «А у Тихвина-то вот их... все они погибли. Ничего не могли сделать больше. Это... этот... эта литва на этом и закончилась. Больше — все» (ЕУ-Хвойн-97, № 13 ААК).

<sup>2</sup> Ср. с другим подобным примером, когда собиратель проявляет настойчивость, пытаясь добиться от собеседника определения причины «наказания» *литвы*.

*Инф.: Така литва, вишь, ходила тут. Дошла вот туда до Никулино [Никулино], и ослепили их. Это церква — она тут. У нас кладбище, хоронят. Как упал летчик у нас тут в войну, и разрешили тут [хоронить]. А так мы туда возили, вот, в Неболчи. Мы в Неболчи, туда возили. Тут не возили. Не... не разрешали хоронить. А мы туда возили это все... Вот туда.*

*Соб.: А теперь уже вот тут хороните...*

*Инф.: Хороним тута. Топерь здесь хороним. Разрешили дак...*

*Соб.: А вот литва-то, вы говорите, до Никулина дошла, а там ослеплена была?*

*Инф.: И ослепили их. Там озеро. Там тудыка заветались. Ездили, вот кто болел, дак купаться в озере. Купались и лошадок купали.*

Часто в рассказе об ослеплении *литвы* возникает тема «последнего рубежа», места, дальше которого *литва* не проходит, где останавливается все вражеское нашествие. Мотив ослепления — лишь один из способов реализации этой идеи, являющейся основной для многих рассказов о *ранней* войне. «Последний рубеж» часто локализуется в знакомой рассказчику местности, хотя может быть и достаточно удален, как это видно из приведенного выше сообщения об ослеплении *литвы* у *Ерусалима*, где удаленность локуса указывает на вселенский масштаб литовского разорения. Вот другой, более типичный рассказ.

*Инф.: Литва, я слышал от одного, э-э, значит, когда вот дорога есть объездная, вот где танк-то стоит — ну, суды к Березовику выходит, вот и в этом месте, где-то вот здесь, мм, значит, и на... наша деревня была, иль что-то вот Осиново, и вот оно, значит, туды перенесли. Вот литва шла в это место, у Березовика останови... остановили ей.*

*Соб.: Да-а. А как остановили?*

*Инф.: А вот я... вот этого я не знаю, как остановили, а вот до куда она, до Березовика дошла, э-э, эта ли... литва. Вот это не могу точно сказать, в каком году (ТФА 1997, № 20)<sup>1</sup>.*

---

*Детей возили, подарки туды вешали... на боженок. Это полотенца, да кто что повесит, было. Кто что повесит, того и радует.*

*Соб.: А как ослепла-то литва? От чего она ослепла?*

*Инф.: Не знаю уж этого, миленький. Вот не могу-то... Говорят, что как вошли в церкву, хотели боженок-то... ну разорять все опять. А их ослепило там. Оны и упали там, осталиси там. На[ве]рно, должны быть на... на этом... на иконы, на которой-нибудь (ЕУ-Хвойн-97, № 39 ННГ).*

<sup>1</sup> Часто топонимические предания, в большинстве своем основывающиеся на народной этимологии, строятся как рассказ о «последнем рубеже». См., например, следующее свидетельство: «В поле д. Брод есть кряж, холм, называемый Кончитом. По преданию, здесь шла литва, которая дошла до этого места и вернулась обратно. Кончились здесь ее походы, и название отсюда Кончита. По другому преданию, до этого места дошли татары, когда шли на Новгород и вернулись обратно» [Архив Российского этнографического музея. Ф. 7. Оп. 1. Д. 712. Новгородская губерния, Боровичский уезд].

Таким же образом иноземное нашествие прекращается, когда его участники чудесным образом слепнут, дойдя до какого-то места. В таких рассказах идея «последнего рубежа» приобретает форму специального нарративного хода: *литва* слепнет, что означает прекращение боевых действий.

*Рассказываю со слов своей бабушки. Деревня Светлое стоит, в общем, на берегу реки и огибает ее порог, Светлой порог название, в народе назывался. Вот она рассказывала, что когда шли какие-то завоеватели по реке, назвала «литва». Дошли до этого порога, в пороге загорелась свеча, и ослепли. В общем, выше порога они не прошли (ТФА, Тихвинский р-н, д. Светлое ШВД, зап. 1996 г.).*

Важно отметить, что из всех имеющихся у нас свидетельств реализации мотива ослепления в рассказах о прекращении иноземного нашествия события не имеют точной территориальной локализации только в одном случае, а именно когда рассказчик концентрирует внимание слушателей на происхождении жальников и сопок, определяя эти детали сельского ландшафта как могилы *литвы*.

*Дак вот я токо это вот от мамы слыхала, что вот... шла что. «Мама, чего это все такие... жальники-то наделано?». Вот она мне и сказала, что: «Такая шла литва, что убивали оны сразу. А потом стали молиться, оны слепнут, их и били». И — хоронили. Рыли их да зарывали вот так да и... всё (ЕУ-Хвойн-99, № 32 ААТ).*

Таким образом, если рассматривать весь имеющийся материал, ориентируясь при этом на современные свидетельства, записанные в северо-восточных районах Новгородской области и прилегающих регионах, можно сделать следующие выводы относительно специфики преданий об ослеплении *литвы*.

Во-первых, рассказы подобного рода, как правило, не содержат внутритекстовой мотивировки данного нарративного хода, которая строилась бы на демонстрации симметричности кары совершенному преступлению.

Во-вторых, предания об ослеплении *литвы* демонстрируют крайне незначительную степень сходства с рассказами о наказании деревенских святотатцев в том, что касается их риторики, характеристик образов, основной интенции повествования и отношения рассказчиков к описываемым событиям и их участникам. Нарративы, повествующие об ослеплении участников древнего вражеского нашествия, представляют собой скорее не истории о наказании покусившихся на святыню<sup>1</sup>, а рассказы об окончании литовского разорения, в которых зачастую реализуется идея «последнего рубежа». В тех же случаях, когда в повествовании конкретное преступление *литвы* становится непосредственной причиной кары свыше, как это происходит в некоторых вариантах нукулинской легенды, актуализируется этиологизаторская интенция рассказчиков и подобные тексты оказываются типологически схожими с преданиями о происхождении сельских святынь.

Важно отметить, что отсутствие жесткой связи между ослеплением *литвы* и ее конкретными действиями часто не соответствует ожиданиям собирателей, что заставляет их провоцировать рассказчиков на конструирование подобных причинно-следственных отношений.

Эти наблюдения подводят нас к следующему важному вопросу. Каковы причины, обуславливающие возникновение и воспроизводимость мотива ослепления *литвы* в рассказах, относящих эти события к определенным локусам, как правило обладающим высоким сакральным статусом?

Как я попытался показать выше, у нас нет достаточных оснований полагать, что мотив ослепления *литвы* в том виде, в каком он реализуется в рассказах современных крестьян, сложился на основании ныне существующих фольклорных нарративных практик. Тем не менее он широко распространен в легендарной традиции некоторых регионов сельской России, что указывает на соответствие этого мотива основному полю культурных значений, определяющих функционирование т.н. народной исторической прозы.

---

<sup>1</sup> См. противоположное мнение: [Криничная 1987: 160].

Рассматриваемый тип преданий привлекал интерес исследователей неоднократно. Так П. Митропольский обратил внимание на сюжетное однообразие зафиксированных в Олонецкой губернии преданий об ослеплении панов. Однако, рассматривая рассказы о древнем нашествии скорее как исторический источник, нежели как своеобразный вид устного народного творчества, он оставил свои наблюдения без каких-либо объяснений [Митропольский 1894].

Н.А. Криничная, анализируя предания рассматриваемого типа, пошла по пути поиска мифологических корней сюжетов о наказании нарушителей табу слепотой. Основываясь на стадильной теории развития легендарной традиции, она увидела в известных ей рассказах реализацию некоей древней мифологемы о чудесной каре, постигающей покусившегося на святыню, и сравнила как современные записи северорусских преданий, так и свидетельства прошлого века с фольклором народов, «еще недавно находившихся на стадии родового общества», а именно с энецким мифом о наказании человека, жестоко обошедшегося с диким оленем [Криничная 1987: 160]. Не останавливаясь подробно на обсуждении правомерности подобных построений, отмечу, что в указанном мифе повествование строится по универсальной нарративной схеме, подразумевающей некоторую симметричность типов преступления и наказания («Будто все то, что он с диким оленем делал, то делал над собой»), т.е. по схеме настолько распространенной, что соотнесение нарративов, в которых она реализована, с эпохой родового общества представляется избыточным.

Более обоснованными кажутся наблюдения В.К. Соколовой, указавшей на возможную связь рассматриваемого мотива со средневековой литературой [Соколова 1970: 45] и на заинтересованность духовенства в фиксации подобных «легендарных преданий» [Там же: 47]. Однако доказательства этих положений В.К. Соколова в своей работе не приводит, основываясь на том, что главная тенденция развития народной исторической прозы состоит в изживании мифологичности, «легендарности» (средневековых, клерикальных признаков) и соответственно повышении ее реалистичности и патристичности. Как показывают

современные записи, подобный взгляд на природу преданий и динамику изменения традиции подтверждения не находит.

Эти соображения заставляют более внимательно отнестись к перспективе сопоставления имеющихся у нас фольклорных свидетельств с церковной нарративной, прежде всего агиографической, традицией.